



## NIETZSCHE Y LA VIDA INTERPRETANTE

**Luis Eduardo Gama Barbosa**

Universidad Nacional de Colombia

### **Resumen**

*Contra un presunto naturalismo de la filosofía de Nietzsche, este artículo reconstruye la noción nietzscheana de vida al hilo del tema de la interpretación. Se pretende mostrar que para este autor el problema de la vida excede todo marco estrictamente biologicista y se orienta en cambio hacia una dimensión ontológica, en tanto la interpretación representa la actividad configuradora de sentido, mediante la cual todo ser vivo genera y sostiene su realidad. El análisis de este proceso lleva a identificar varios niveles de desarrollo de esta vida interpretante: la forma de vida meramente natural, la vida simbólica propia de los seres humanos y, en último término, la vida del conocimiento como forma de vida genuinamente filosófica. Desde este planteamiento diferenciado de la actividad interpretativa se pueden arrojar nuevas luces sobre la noción nietzscheana de perspectivismo.*

**Palabras clave:** Nietzsche; Vida; Interpretación; Perspectivismo; Conocimiento.

---

**Recibido: marzo 25 de 2014 - Aprobado: abril 25 de 2014**

*Praxis Filosófica* Nueva serie, No. 39, julio-diciembre 2014: 171 - 196

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

## NIETZSCHE AND THE INTERPRETANT LIFE

### *Abstract*

*Against an alleged naturalism in the Nietzsche's philosophy, this article reconstructs the Nietzschean notion of life under the topic of interpretation. It is intended to show that, for this author, the problem of life exceeds all strictly biologicistic framework and is concerned, instead, with an ontological dimension, as the interpretation represents the configuring activity of sense, through which every living being generates and sustains its own reality. The analysis of this process leads to identify several ways of development of this interpretant life: the life as a merely natural phenomenon, the symbolic life proper of the human beings and, finally, the life of knowledge as a way of life truly philosophical. From this differentiated approach of the interpretative activity new light is shed on the notion of Nietzschean perspectivism.*

**Keywords:** *Nietzsche; Life; Interpretation; Perspectivism; Knowledge.*

**Luis Eduardo Gama Barbosa.** Doctor en Filosofía de la Universidad de Heidelberg (Alemania) bajo la orientación del Profesor Rüdiger Bubner. Profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), del cual es actualmente su director. Sus intereses filosóficos se concentran alrededor de temas ligados especialmente con la Hermenéutica Filosófica y la filosofía del Idealismo alemán (en especial Hegel). Es fundador y director del *Grupo de Investigación en Hermenéutica Contemporánea* de la Universidad Nacional de Colombia. Entre sus publicaciones se encuentran los libros *Erfahrung, Erinnerung und Text. Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzzwischen Dialektik und Hermeneutik* (2006), *Nietzsche y la Hermenéutica Contemporánea* (2012).

Dirección electrónica: legamab@unal.edu.co

## NIETZSCHE Y LA VIDA INTERPRETANTE

**Luis Eduardo Gama Barbosa**

Universidad Nacional de Colombia

Los griegos empleaban dos palabras distintas para lo que nosotros designamos con el término vida: *zoé* y *bíos*<sup>1</sup>. La primera hace referencia a la vida en el sentido del proceso natural y biológico que caracteriza a los seres orgánicos (*tò zoon*) y los diferencia de los demás entes inorgánicos e inertes de la naturaleza. La segunda apunta más bien a la vida en el sentido del curso histórico y biográfico que es cosustancial a la existencia humana. Mientras *zoé* relaciona la vida con el cuerpo natural y sus procesos orgánicos de crecimiento, alimentación o reproducción, *bíos* introduce al fenómeno en una constelación donde la vida se despliega, más allá de sus determinaciones naturales, en las creaciones del espíritu y la razón (la polis, la cultura, etc). Como *zoé* la vida representa pues el devenir de un proceso meramente natural que la filosofía ha querido a veces extrapolar a todo el cosmos (vitalismo), a veces reducir a su más mínima expresión (mecanicismo). Como *bíos* en cambio la vida concierne ante todo a la vida humana, y la pregunta filosófica que aquí es relevante es la que indaga por el valor de dicha vida, por lo que quiera decir llevar una vida buena o, para ponerlo ya en términos de Nietzsche, por lo que sea que represente una vida superior.

La distinción entre estos dos sentidos del término vida no proviene de un refinamiento lingüístico exclusivo de los griegos, sino que refleja una ruptura que es immanente al fenómeno mismo y que se hace palpable en la experiencia humana. Se trata de la convicción casi evidente de que la

---

<sup>1</sup> Esta distinción la retomo del filósofo italiano Giorgio Agamben, quien recientemente la ha puesto de nuevo en la palestra, si bien en otro contexto argumentativo (Cf. Agamben 2003, 9).

vida humana es en algún sentido especial, distinta o superior a las demás formas de vida orgánica, de que ella parece siempre señalada por un valor intrínseco que no parece concernir a las demás formas de vida. Esta idea no se limita a los griegos, sino que atraviesa toda la cultura occidental y determina una problemática filosófica que, como quiero mostrar, es central para el pensamiento de Nietzsche. Me refiero con esto a la pregunta por la frontera o límite que separa la vida ‘a secas’ de la vida humana, la *zoé* de la *bíos*, o la vida sólo natural de la llamada vida del espíritu.

La filosofía occidental ha respondido esta cuestión señalando la pertenencia del ser humano a un orden superior del ser del que los demás organismos vivos estarían excluidos o participarían sólo de una manera secundaria (el *logos* para los griegos, el *cogito* en Descartes o el *Geist* en Hegel). La originalidad de la filosofía de Nietzsche descansa en buena medida en la manera distinta de enfocar el problema. En efecto, para Nietzsche no se trata de afirmar la pertenencia del ser humano a una esfera metafísica superior a la naturaleza, que garantizaría el valor más alto de la *bíos* sobre la *zoé*; más aún, esta presunta superioridad es puesta por él en entredicho o entendida meramente en el sentido de una mayor complejidad o profundidad [*Tiefe*] del alma, que hace del ser humano ‘el más interesante de todos los animales’ (GM I, 6, KSA 5.266)<sup>2</sup>. En esa medida, el hombre ya no ‘deriva del espíritu’ sino que ‘se coloca entre los animales’ (AC 14, KSA 6.180), de modo que la raíz de esa mayor complejidad que lo caracteriza no reside en una razón o espiritualidad superior, externa al ámbito de la vida, sino en un movimiento al interior de la vida misma, por el cual las reacciones e impulsos meramente naturales de los organismos se transforman en los hombres en fuerzas vitales de alcance y significatividad más profundas. ¿En qué consiste propiamente esta significatividad más profunda de la vida humana?, ¿cómo se efectúa este tránsito que conduce desde un nivel básico de los procesos orgánicos a la vida más compleja de la producción ‘espiritual’ de los seres humanos? Como ya he señalado, este tránsito ocurre al interior del devenir mismo del proceso vital, y lo que quiero sostener aquí es que este devenir o movimiento de la vida está determinado fundamentalmente por la actividad de la interpretación. Mi propósito es mostrar en lo que sigue la manera en que este interpretar, inherente al devenir de la vida, adopta diferentes maneras de realización que van a definir las diversas formas de existencia, desde la más elemental forma de vida orgánica, hasta la vida más

<sup>2</sup> Cf. AC 14, KSA 6.180. En ese sentido Nietzsche está muy lejos de considerar al ser humano como distinto esencialmente al animal, y ni siquiera como el escalón más alto de la evolución. Muy al contrario, él suele referirse al hombre como ‘el menos logrado’ de los animales (Ibid).

compleja e interesante del ser humano. Con esto queremos también poner en entredicho lecturas de la filosofía de Nietzsche que ven en su constante referencia a la vida, por un lado, la señal inequívoca de un biologicismo o naturalismo (Leiter 2002, 2-3; Schacht 2012, 240), o, por el otro, una suerte de ‘apoteosis vitalista’ (Meyer 1991, 120), o la puesta en juego de un ‘contraconcepto’ al ser de la metafísica occidental (Borsche 1997, 260). La vinculación del devenir de la vida con el proceso de la interpretación apunta pues a señalar un aspecto fuertemente hermenéutico de la filosofía nietzscheana<sup>3</sup>, y pretende poner serios reparos a perspectivas exegéticas de corte naturalista o metafísico.

<sup>3</sup> Puede sorprender la idea de que el potencial hermenéutico de la filosofía de Nietzsche deba buscarse en la conexión de la noción de interpretación con la temática de la vida. De hecho, los más explícitos intentos de introducir a Nietzsche al interior de la problemática hermenéutica no siguen esta orientación. Más aún, no resulta evidente que las corrientes hermenéuticas más representativas en la actualidad tengan alguna vinculación esencial con la cuestión de la vida. Si se piensa por ejemplo en Paul Ricoeur, para quien Nietzsche cuenta como un representante de la ‘hermenéutica de la sospecha’ (Ricoeur 1969), o en Gianni Vattimo quien encuentra en la obra nietzscheana la preelaboración de una ontología hermenéutica que sirve de marco al ‘pensamiento débil’ de la posmodernidad (Vattimo 1989), es evidente que la valorización del fenómeno de la interpretación en Nietzsche no se realiza desde la óptica de la vida (y mucho menos desde la vida como *bíos*). Por otro lado, otro grupo de comentarios de la obra de Nietzsche identifican y destacan la convergencia entre vida e interpretación que tendría lugar alrededor del tema del cuerpo y sus procesos orgánicos asimilativos y selectivos, pero, en cambio, o no identifican desde aquí algo como una hermenéutica nietzscheana (Cf. J. Figl 1982; Schacht 1986) o niegan abiertamente tal posibilidad (G. Abel 1984). Por nuestra parte, consideramos que la constelación temática entre la vida, la interpretación y la problemática hermenéutica tiene un antecedente crucial en la hermenéutica de la facticidad del joven Heidegger, y que por lo tanto un diálogo entre Nietzsche y este proyecto temprano de Heidegger debe poner en evidencia un filón hermenéutico de Nietzsche hasta ahora poco conocido. Una primera indicación en esta dirección la he encontrado en una observación de Jean Granier, según la cual habría que leer la obra de Nietzsche tomando el cuerpo como hilo conductor de la interpretación, con lo cual se desactivaría el grandioso malentendido del Heidegger tardío con respecto a Nietzsche (Granier 1966, 336s). Johan Hofmann ha querido seguir esta indicación, promoviendo un diálogo entre estos dos autores a partir de la hermenéutica de la existencia de Heidegger (Hofman 1994, 219s). Lamentablemente Hofmann se centra sólo en *Ser y tiempo* con lo que deja en la sombra los aspectos más propiamente hermenéuticos presentes en las lecciones anteriores a esta obra. Es en ellas donde Heidegger muestra con más radicalidad que la vida es fundamentalmente interpretación que se despliega en distintos niveles o modos de realización. Nuestro presupuesto de que es posible identificar diversos niveles de la interpretación en Nietzsche –y conectarlos con distintas formas de vida– brota de este atisbo del joven Heidegger (aunque también de la reciente filosofía interpretacionista de Günter Abel) (Abel 1995). Por ello este artículo quiere ser leído como una primera exploración de esta veta hermenéutica de Nietzsche.

## Realidad e interpretación

¿Cómo vincular la cuestión de la vida con la interpretación? Antes de abordar esta cuestión resulta pertinente resaltar el lugar general de la interpretación en el marco de la filosofía de Nietzsche. El término «interpretación» [*Auslegung, Interpretation*] sólo aparece de manera reiterada en la obra tardía del filósofo, pero esto no significa que allí se introdujera como una novedad teórica<sup>4</sup>. En sus rasgos generales interpretación hace referencia a la actividad humana por la cual se otorga y confiere sentido a un evento o fenómeno inicialmente mudo y asignificativo. En este amplio uso la idea de interpretación ya está en juego en el ataque al realismo filosófico que Nietzsche despliega desde muy temprano. En una obra como *La ciencia jovial*, se señala:

176

“Vosotros os llamáis realistas, y dais a entender que el mundo está realmente constituido tal como aparece ante vosotros (...); Vuestro amor por la ‘realidad’, por ejemplo, —oh, ése es un viejo, antiquísimo ‘amor’! En cada sensación, en cada impresión de los sentidos hay un trozo de este viejo amor (...); ¡Allí aquella montaña! ¡Allí aquella nube! ¿Qué es, pues, lo ‘real’ ahí? ¡Vosotros, los sobrios, quitad de allí, alguna vez el fantasma y todo el *añadido* [*Zutat*] humano! ¡Sí, si es que pudieseis hacer *eso*! (...) Para nosotros no hay ninguna ‘realidad’ —y tampoco para vosotros, vosotros los sobrios” (CJ 57, KSA 3.421), Trad. modificada).

Es claro que Nietzsche ataca en estas líneas el corazón mismo del realismo: la creencia en la existencia de una realidad subsistente en cuya constitución no intervendría en absoluto el ser humano. Ahora se habla en efecto de un ‘añadido’ humano que entra en juego en la constitución de lo que denominamos realidad, y no de un añadido como algo que simplemente se adjuntara a una realidad ya constituida, sino un añadido que no puede desprenderse de la realidad sin aniquilarla. Este añadido no es otro que el que aporta la interpretación humana a un acontecer mudo. La interpretación no se concibe ya meramente como una praxis humana secundaria frente al ejercicio superior de la razón o del entendimiento, por el cual se accede al sentido objetivo y último de la realidad. Más bien no hay realidad sin este añadido humano de la interpretación que de esta manera adquiere un rango ontológico fundamental. La presunta

<sup>4</sup> En efecto, la noción de interpretación se aclimata ya desde los primeros escritos filológicos de Nietzsche, y sigue jugando un papel clave en la filología transvalorada de sus últimos textos: “Filología como *ephexis* en la interpretación” (AC 52, KSA 6.233). Aquí sin embargo hemos dejado deliberadamente de lado este registro teórico del concepto para concentrar la atención en la conexión de la interpretación con la vida.

substancialidad de lo real queda finalmente reducida a las valoraciones interpretativas de los seres humanos sobre lo real; la esencia de las cosas se disuelve en las apariencias, es decir, en las formas siempre cambiantes como ellas ‘aparecen’ ante la mirada interpretativa del hombre. La existencia y consistencia propias, la independencia de las cosas con relación al conocimiento humano, base de todo realismo, se difumina cuando se reconoce la ligazón de éstas con los significados que los hombres les confieren, es decir, la esencial trabazón entre lo que se llama ‘real’ y el sentido que ha introducido una conciencia interpretante en el medio de un puro acaecer.

Nietzsche no abandonará ya en lo esencial esta concepción sobre la realidad. Algunos fragmentos inéditos posteriores confirman y desarrollan este planteamiento en fórmulas mucho más concisas. En 1885 se afirma: “*Apariencia*, como lo entiendo, es la verdadera y única realidad de las cosas (...) No opongo pues ‘apariencia’ a ‘realidad’, sino que inversamente tomo la apariencia como la realidad, la cual se resiste a su conversión en un ‘mundo de la verdad’ imaginario” (FP 40[53], KSA 11.655). Luego, en un fragmento de 1888 se lee: “La ‘apariencialidad’ pertenece ella misma a la realidad: es una forma de su ser, es decir, en un mundo en el que no existe ser, ha de crearse primero, por la *apariencia*, un cierto mundo calculable y predecible de casos *idénticos* (...) La ‘apariencialidad’ es un mundo arreglado y simplificado en el que han trabajado, nuestros instintos *prácticos* (...) el mundo haciendo abstracción de nuestra condición de vivir en él, el mundo que no hemos reducido a nuestro ser, nuestra lógica y prejuicios psicológicos *no* existe como mundo ‘en sí’” (FP 14[93], KSA 13.271). Así, la idea presente en el pasaje de *La ciencia jovial* según la cual la esencia de la realidad se configura con un ingrediente aportado por los hombres, la idea de que nuestras valoraciones y nombres de las cosas ‘son más importantes de lo que estas últimas son’, se ha desarrollado en estos fragmentos posteriores al punto de afirmar que esa apariencialidad, eso que nosotros aportamos, coincide de lleno con la realidad como tal. Lo que en aquella obra se presenta como una crítica al realismo, en estos escritos posteriores gana autonomía y aparece explícitamente como una nueva posición ontológica. Según ésta, la apariencia, que todo el realismo metafísico de occidente ha concebido siempre como el reino del engaño y la mentira, como una imitación imperfecta y falseadora de la verdadera realidad, constituye más bien el rasgo esencial de la realidad misma: todo lo que existe no son más que apariencias, simplificaciones y arreglos elaborados con una finalidad práctica desde puntos de vista particulares, más allá de los

177

cuales no existe un mundo en sí. En otras palabras, todo lo que existe no es más que el producto final de una interpretación<sup>5</sup>.

### Instintos y caos

¿Pero cuál es el fundamento de esta ontología<sup>6</sup> recién expuesta?, ¿de dónde proviene esta particular ontología que refiere el ser de la realidad a los rendimientos interpretativos de los seres humanos? No se trata aquí, como podría pensarse, de la simple prolongación de un subjetivismo idealista o trascendental que hiciera de la conciencia y sus categorías el eje articulador de la realidad. Más que de un rendimiento cognitivo del entendimiento, el ejercicio de la interpretación se liga en Nietzsche con las formas más elementales de actividad de la vida, esto es, no solamente de la vida humana sino también de la vida orgánica en general, no sólo de *bíos* sino también de *zoé*. – Esto se puede hacer claro si perseguimos la noción de instinto.

El primer uso importante de este término se encuentra evidentemente en *El Nacimiento de la Tragedia*, donde la concepción metafísica de una realidad escindida entre dos principios contrapuestos se recoge también bajo la imagen de una lucha permanente entre los dos ‘instintos’ naturales de lo apolíneo y lo dionisiaco. Existe, sin embargo, otro sentido del término en Nietzsche que resulta más decisivo: se trata de una acepción cuasi-naturalista de los instintos. En esta nueva acepción la acción de los instintos es explicada a veces en el marco de una pregunta por el conocimiento. Este parece partir de las sensaciones. Lo que experimentamos por los sentidos nos es en apariencia claro: tenemos sensaciones y somos conscientes de ellas, más aún,

<sup>5</sup> Un fragmento tardío ilustra bien la conexión de esta constelación de vida e interpretación con la ontología de la voluntad de poder: “Uno no debe preguntar por ‘quién’ interpreta, sino que el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poder, tiene ser [*Dasein*] (pero no como un ‘ser’ sino como un *proceso*, un devenir) como un afecto” (KSA 12.140).

<sup>6</sup> No desconocemos aquí la controversia acerca de si algo como una ontología, en el sentido de una doctrina sobre el ser en general, puede derivarse de los planteamientos nietzscheanos. Como es bien sabido, esta discusión fue desencadenada por la interpretación de Heidegger según la cual la voluntad de poder de Nietzsche sería una respuesta a la pregunta por el ser del ente, interpretación de la que derivará luego la tesis de que la filosofía nietzscheana representa el punto culminante de la metafísica occidental. Cuando nosotros afirmamos aquí la existencia de una ontología no nos comprometemos sin embargo con esta lectura. Nuestra idea, que ha sido presentada en detalle en otros trabajos, es la de que de los planteamientos nietzscheanos es posible elaborar una respuesta a la cuestión acerca del carácter total del ente y en esa medida puede hablarse de ontología, pero esta respuesta sin embargo no refiere al ente a un fundamento absoluto o esencia metafísica sino que, al contrario, revela un fondo abisal o ‘caos’ a la base de la realidad óntica. Se trata pues en Nietzsche, tal es nuestra tesis, de algo así como una ontología no metafísica del caos, noción a la que nos referiremos al final de esta sección.

podemos hasta cierto punto dominarlas, evitarlas o reiterarlas. Ahora bien, ese saber consciente que nos brindan los sentidos, dice Nietzsche, no es el saber fundamental, pues las sensaciones se experimentan siempre, al mismo tiempo, como placenteras o dolorosas, y por lo tanto presuponen ya un juicio, es decir, otro saber previo e inconsciente: “Antes que hubiera sensación, hubo, después de largo tiempo –es decir, desde siempre– saber: un saber que tiene por función reconocer y concluir. El saber es la propiedad de todas las fuerzas motrices” (KSA 9.438). Ese saber inconsciente incorporado en las fuerzas motrices es el saber que procede de una experiencia acumulada por los organismos vivos desde tiempos inmemoriales, y que ante un nuevo suceso o ante la presencia de algo desconocido procede a comparar, reconocer y concluir si este nuevo acontecimiento es nocivo o útil. De esta forma las meras sensaciones no nos brindan, según Nietzsche, un acceso objetivo a la realidad, ellas no son neutrales, sino que, por el contrario, vienen ya ‘informadas’, cargadas de valoraciones y prejuicios que provienen de unos impulsos orgánicos que actúan en nosotros antes del acto consciente de sentir<sup>7</sup>.

Esas fuerzas inconscientes e interpretantes resultan ser la base de lo que Nietzsche llama instinto. Las fuerzas motrices de los seres vivos se disparan ante cada estímulo de manera activa o reactiva, de modo tal que su respuesta asegure la preservación del organismo, potenciando su capacidad de adaptación y su habilidad para resolver los retos que constantemente le presenta su entorno. La repetición constante de cierto estímulo produce pues una respuesta determinada que poco a poco se va tornando en hábito. Este hábito se hace tan fuerte que incluso ya no es necesaria la presencia real del estímulo, sino que con sólo imaginarlo se puede liberar espontáneamente la respuesta acostumbrada. A esa fuerza que ha acumulado una larga experiencia y que por ello mismo se ha habituado a responder a ciertos estímulos en determinada dirección, Nietzsche la denomina instinto [*Trieb; Instinkt*]<sup>8</sup>:

<sup>7</sup> Con esta idea de un saber inconsciente que precede y determina el acto consciente del sentir, y en general de la llamada conciencia, Nietzsche se convierte en un predecesor de la psicología profunda y particularmente del método psicoanalítico de Freud. Lo inconsciente representa para Nietzsche la ‘gran razón del cuerpo’, una especie de ‘proceso fisiológico encubierto’ frente al cual la vida consciente resulta una capa más biensuperficial e insignificante (Cf. A 199, KSA 3.113).

<sup>8</sup> Esta noción resulta central en el pensamiento de Nietzsche y está presente a lo largo de su obra. Es innegable que el fondo mismo del concepto es claramente naturalista, pero hay que tener en cuenta que este naturalismo no es exclusivo de las ciencias de la vida, sino que por la época está presente también en varias teorías estéticas. En particular la noción de instinto tiene una larga historia en este campo que se remonta al prerromanticismo alemán y alcanza hasta Wagner, pasando por Schiller y Hölderlin. Paul-Laurent Assoun ha hecho un recuento amplio de esta historia. Según él, la idea básica de Nietzsche de entender los

“Yo hablo de *instinto* [*Instinkt*] cuando un *juicio* cualquiera (el *gusto* en su estado más bajo) se ha incorporado, de modo que de ahora en adelante se produce de manera espontánea sin necesidad de esperar más las excitaciones que lo provoquen” (KSA 9.505). Los instintos son pues como haces de fuerzas orgánicas que se encaminan hacia un determinado fin, en virtud de un proceso de amaestramiento que se fue dando por la repetición fortuita y contingente del mismo estímulo sobre el organismo vivo. De allí que los instintos se multipliquen según el sinnúmero de estímulos que afectan a los seres vivos y la diversa gama de acciones que provocan, particularmente en el hombre. Resulta sorprendente la prodigalidad con la que Nietzsche reproduce los instintos al interior de su discurso. Un examen rápido de su obra revela las incontables expresiones compuestas que se forman al ligar el término *instinto* con una actividad que le dota de sentido: instinto metafísico [*Metaphysischetrieb*], instinto artístico [*Kunsttrieb*], instinto de conocimiento [*Erkenntnistrieb*], instinto de verdad [*Wahrheitstrieb*], instinto lógico [*Logischetrieb*], instinto ético [*Ethischetrieb*], etc.<sup>9</sup> Por lo demás, no todos los instintos se sitúan al mismo nivel, sino que algunos son más poderosos que otros en la medida en que al azar de muchas excitaciones semejantes se han ejercitado más y se han ‘endurecido’, por decirlo de algún modo.

Por supuesto esto no agota el cuadro de la ontología nietzscheana, pues por sí mismos los instintos no tienen realidad alguna. En efecto, ellos sólo son en la medida en que se manifiestan, y sólo se manifiestan en tanto un acontecimiento externo los impulsa. Con esto no se hace referencia a algo como el ‘mundo exterior’ en el sentido de una ‘realidad en-sí’ por fuera de los hombres. Los estímulos externos no provienen de un mundo de cosas ya constituido, sino de un acontecer informe que sólo adquiere consistencia y sentido en la interpretación que sobre él elaboran los instintos. De allí el carácter activo y creador de las fuerzas que conforman los instintos. Estos no

instintos como motores que actúan en la realidad humana podría ser herencia del movimiento del *Sturm und Drang*. El concepto resulta también central para Emerson con quien se gana un elemento que será fundamental en el uso nietzscheano del término: Emerson emplea el término instinto como medio para encontrar el sentido inmediato del mundo que no se puede alcanzar simplemente a través de la árida razón. De manera similar vimos cómo Nietzsche apela a las fuerzas instintivas de los seres vivos para referirse a la experiencia primaria inconsciente del hombre en el mundo, anterior aún a la experiencia sensible consciente (Cf. Assoun 1984, 93-101). Resulta pues claro que la noción no tiene un carácter estrictamente biológico. Ese doble aspecto –ontológico/estético y científico– del término debía resultar sumamente atractivo para Nietzsche quien ya desde *Humano, demasiado humano* había entendido su reflexión como una ‘ciencia filosófica’ opuesta a las puras abstracciones metafísicas.

<sup>9</sup> En este sentido Assoun habla del ‘modo de reproducción escisiparitario’ de los *Triebe* nietzscheanos. Los que aquí hemos citado son sólo una pequeña muestra de una lista de más de 60 que trae este autor (Cf. Assoun 1984, 82-83).

son pues impulsos reactivos que se limitasen a recoger pasivamente lo que acontece, a la manera por ejemplo de las formas kantianas de la intuición. Los instintos son ante todo fuerzas dominadoras, que se lanzan sobre eso que acontece con el fin de ponerlo a su servicio, de darle su propia forma y encontrar así su satisfacción. De manera que no sólo los acontecimientos dirigen los instintos hacia tal respuesta, sino que de manera recíproca también estos interpretan el acontecer de manera tal que éste termina por suscitar las excitaciones a las que están habituados. Pero que esos acontecimientos sean maleables por la fuerza de los instintos significa que ese acontecer no es, por decirlo así, algo acabado y definitivo, no es el mundo de objetos subsistentes o la realidad en apariencia firme que se le ofrece al sentido común. Ese acaecer azaroso e impredecible es simplemente ‘lo que ocurre’, ese acontecer que se nos impone con la fuerza de la necesidad y al que en ocasiones Nietzsche denomina ‘caos’ (KSA 12, 395)<sup>10</sup>.

A unos instintos interpretantes corresponde pues un acontecer que se deja interpretar. Estas fuerzas instintivas que se arrojan a ese caos de lo ocuriente para satisfacer su impulso vital conforman lo que Nietzsche denominará luego la voluntad de poder<sup>11</sup>. Los conceptos de fuerza e instinto proporcionan la base de una nueva concepción de la realidad, antimetafísica y antidealista en sus propósitos: la realidad no es una estructura substancial y permanente, ni tampoco la simple representación subjetiva de ella; más bien es una estructura móvil que se genera y se sostiene en la acción

<sup>10</sup> Sobre la noción de caos en el sentido del acaecer que se trenza con los instintos interpretantes Cf. Haar 1993, 179ss. Resulta también muy ilustrativo el análisis de Cox 1999, 206ss, así como el trabajo de Müller-Lauter 1999, 140ss.

<sup>11</sup> Ya al interior mismo de *La ciencia jovial* es evidente que la doctrina de la voluntad de poder madura a partir de estos conceptos de fuerza e instinto. Por ejemplo el fragmento 349 afirma: “Querer conservarse a sí mismo es la expresión de una situación de emergencia, una limitación del instinto verdaderamente fundamental de la vida que se dirige hacia la *ampliación del poder*, y que a través de esta voluntad muy a menudo cuestiona y sacrifica la autoconservación (...) en todas partes gira la lucha grande y pequeña en torno de la preponderancia, el crecimiento y la expansión, en torno del poder, de acuerdo con la voluntad de poder que es precisamente la voluntad de vida” (CJ 349; KSA 3.585). Hay que señalar que este texto pertenece al quinto libro y por ello es posterior (1886) al resto de la obra. Pero que Nietzsche lo inserte en la estructura ya existente es prueba de la continuidad que veía entre la ‘fisiología de los instintos’ que venimos señalando y la teoría de la voluntad de poder. Por lo demás este fragmento es una clara muestra de la polémica de Nietzsche con el darwinismo. En efecto, tomar la ‘ampliación del poder’ como el instinto ‘verdaderamente fundamental de la vida’ es considerar que la más genuina fuerza que impulsa la evolución no reside, como afirma el darwinismo, en una pasiva adaptación a las circunstancias externas, es decir en el mero instinto de conservación, sino precisamente en una activa voluntad de afirmación de lo viviente que busca aumentar su poderío vital enseñoreándose –y no simplemente adaptándose– a su entorno.

recíproca de la fuerza del azar de un puro acontecer, por un lado, y de la fuerza interpretativa de los instintos, por el otro; la realidad es pues cambio, transformación, *dinamis*, la fuerza que se origina en la acción combinada de otras dos que se condicionan mutuamente, la resultante constantemente generada entre el azar y el poder, entre el acontecer y el sentido, entre el caos y los instintos.

### El despliegue de la vida interpretante en niveles

182 El análisis anterior nos permite ya señalar la articulación fundamental entre el fenómeno natural de la vida (*zoé*) y la actividad interpretativa. Desde esta perspectiva la vida es vida instintiva y natural, configuraciones de fuerzas motrices e impulsos orgánicos, pero aún a este nivel básico ella no se realiza simplemente como un proceso repetitivo y estructurado según los mecanismos naturales del crecimiento o la reproducción. Incluso en sus formas más inferiores, la vida tiene lugar como una actividad móvil, creativa y dinámica, que responde a las condiciones cambiantes de un acontecer caótico que le impone retos siempre diferentes. Para Nietzsche esta actividad ya es una forma de interpretación, es el nivel primario de interpretación que está presente en toda forma orgánica de la *zoé*. Esta interpretación, como ya debe ser claro, no da cuenta simplemente de las funciones adaptativas de todo organismo a su medio; en realidad se trata de un ejercicio altamente creativo cuyo profundo sentido ontológico no se capta si se le entiende como el mero ajuste de un organismo a su hábitat natural<sup>12</sup>. La vida interpretante en tanto *zoé* no se adapta a un medio natural ya dado, sino que da sentido a un flujo caótico de estímulos sensibles, esto es, moldea y crea con las fuerzas del caos lo que sólo entonces se puede llamar medio, hábitat o realidad natural. Esto confiere a la vida interpretante una hondísima significación ontológica; ella es más que la unidad de procesos sólo biológicos o fisicoquímicos, es el vector y la fuerza de sentido que se enseñoa de un devenir sólo caótico para configurar así lo que se llama realidad. Pero así como se señala que ella es más que un mero proceso natural, se debe recordar que la vida es a la vez en Nietzsche, mucho menos que una instancia metafísica absoluta. La interpretación de la vida no es un acto incondicionado que creara al mundo y a la realidad desde la nada. A la vida interpretante hace frente un caos, un acontecer primordial que ella no domina ni predice, pero con el que entra en una tensa correlación de la cual brota permanentemente, como

<sup>12</sup> De nuevo aquí se hace evidente la polémica de Nietzsche contra Darwin: la vida no tiende primariamente a la adaptación a su entorno y a su conservación; en todo lo viviente se hace visible más bien un impulso por sobrepasarse y 'querer ser más' (KSA 13.301).

en la resultante del juego constante de dos fuerzas vectoriales, la realidad<sup>13</sup>.

Este primer nivel de interpretación propio de toda forma de vida natural no tiene pues el carácter de una actividad intelectual y ni siquiera se realiza a la manera de un proceso consciente. Se trata de un ejercicio espontáneo de la vida cuya función no es cognitiva o teórica sino práctica; con éste se busca asentar un suelo de estabilidad donde pueda florecer la vida misma. Por ello lo que en este nivel se llama interpretación tiene para Nietzsche la forma de una simplificación del caos de lo que acontece en marcos de referencias relativamente constantes:

“La *simplificación* es la necesidad principal de lo orgánico; ver las relaciones de manera más concisa, captar la causa y el efecto sin los numerosos eslabones intermediarios, hallar semejantes muchas cosas desemejantes—esto era necesario. Así tuvo lugar una incomparablemente *más vasta búsqueda* de alimento y asimilación, puesto que la creencia en que habría de encontrarse alguna cosa para alimentarse se excitaba frecuentemente—¡con gran ventaja para el crecimiento de lo orgánico!”(KSA 9.563).

Nietzsche desciende aquí al nivel de las relaciones más primarias de los organismos con su entorno. A este nivel los instintos que comienzan primero a liberarse son los instintos básicos para la supervivencia; por ejemplo, el instinto de alimentación, cuyo fortalecimiento presupone el crecimiento a la par de otros instintos: el instinto de simplificación, por el cual estímulos disímiles se tomaban como iguales creando así formas

<sup>13</sup> Me parece que este aspecto ontológico de la vida como vida interpretante pasa desapercibido con bastante frecuencia. Esto es evidente en el ya conocido análisis de Alan Schrift, cuya meta—como la nuestra—es en parte la de estudiar la relación entre Nietzsche y la hermenéutica. Schrift reconoce la universalización del proceso interpretativo que tiene lugar en Nietzsche (Schrift 1990, 182), así como el lugar de este proceso antes de toda distinción entre sujeto y objeto (Ibid, 191), más aún, reconoce que la voluntad de poder no es sino otro nombre para esta interpretatividad (Ibid, 183), y sin embargo evita conferir a este proceso un estatus ontológico. Cuando, por otro lado, propone tomar la cuestión del estilo de vida como criterio para jerarquizar las interpretaciones (Ibid, 176) lo que hace es crear una distancia entre la vida y el interpretar, cuando en verdad se trata del mismo proceso a la base de lo real. Schrift no elabora la noción de vida, y mucho menos advierte el carácter ontológico que esta tiene en tanto proceso interpretativo. Algo similar puede decirse del célebre estudio de Nehamas (1985) que de nuevo reconoce en la voluntad de poder el principio de interpretación y reinterpretación del mundo, pero que opta por la imagen del mundo como un texto con la finalidad de negar a este cualquier estructura ontológica (Nehamas 1985, 96s). Con esto se prefiere un Nietzsche más filólogo que vitalista, y se deja en segundo plano el papel de la vida, sus fuerzas y sus instintos. Por nuestra parte queremos insistir en que una noción de vida como interpretación, esto es, un proceso vital de interpretatividad fundamental (en conjunción con el caos) representa para Nietzsche el fondo último del ser, esto es su ontología propia.

reconocibles de lo comestible o de lo venenoso. De esta manera surgió también y fue fortaleciéndose paulatinamente la creencia en la existencia de cosas idénticas y substanciales:

“¡La *excitación* y el objeto que la *provoca* confundidos desde el principio! La igualdad de las excitaciones dio origen a la creencia en ‘cosas *iguales*’: las excitaciones de *igual duración* suscitaron la creencia en ‘cosas’, ‘substancias’. El *principio de conservación de la vida* debe ser buscado en la manera como las primeras formaciones orgánicas experimentaban las excitaciones y juzgaban aquello que era externo a ellas” (KSA 9.544).

Nietzsche especula aquí acerca de las fuerzas vitales de las formas primitivas de vida (el protoplasma) que, desde entonces, y excitadas por el acontecer del entorno, se robustecieron hasta volverse instintos: estímulos similares provocaron la creencia en la existencia de ‘objetos’, de ‘cosas permanentes’; luego esta creencia, muchas veces repetida, se hace una fuerza instintiva y entonces ya no espera nuevas excitaciones, sino que se precipita sobre lo que acontece y lo interpreta como poblado de estos ‘objetos idénticos’. La creencia, hoy habitual, en un mundo de objetos fijos y de acontecimientos que se enlazan entre sí mediante relaciones de causa y efecto, sólo surgió entonces como resultado de milenios de evolución durante los cuales estos instintos de simplificación, de constancia, de causalidad y de identidad se han hecho tan poderosos, que su interpretación de los estímulos que acaecen nos parece inmediata e incuestionable<sup>14</sup>.

Interpretar significa pues en este nivel primario la actividad por la que todo ser orgánico constituye su realidad, la actividad constitutiva de la vida misma, pues sólo desde el suelo estable que toda interpretación crea en el medio del azar del acontecer la vida puede florecer. A esa necesidad de interpretar Nietzsche le presta múltiples formulaciones: la necesidad de ilusión, o más comúnmente la ‘voluntad de apariencia’, pero evidentemente no se trata de una apariencia que oculte una realidad sustancial, sino de la voluntad de proyectar, de hacer aparecer, desde los instintos interpretantes,

<sup>14</sup>“La tendencia predominante a manejar lo semejante como igual –una tendencia ilógica, pues en sí mismo no existe nada igual–, creó inicialmente todo el fundamento de la lógica. Igualmente, para que surgiera el concepto de sustancia que le es imprescindible a la lógica –aun cuando en el sentido más estricto no le corresponda nada real–, durante largo tiempo se tuvo que dejar de ver y sentir lo cambiante en las cosas; los seres que no veían con precisión tenían una ventaja frente a aquellos que todo lo veían como en ‘un flujo’ (...) El curso de los pensamientos y conclusiones lógicas en nuestro cerebro actual corresponde a un proceso y lucha de instintos (...); corrientemente nosotros sólo experimentamos el resultado de la lucha: tan rápido y tan oculto se desarrolla ahora en nosotros este antiquísimo mecanismo” (CJ 111; KSA 3.471).

un ámbito relativamente sólido donde pueda realizarse el proceso natural de la vida.

Ahora bien, la vida que así se despliega no siempre permanece en esta realización básica de la constitución de un entorno. En realidad, en lo que tiene que ver con los seres humanos, esto sólo representa una primera etapa de un devenir de la vida que se continuará en desarrollos ulteriores merced a un creciente impulso de la actividad interpretativa. Con ello nos situamos en el tránsito que lleva de una vida meramente animal a la vida propiamente humana, en el tránsito de *zoé* a *bíos*. Para Nietzsche este tránsito no ocurre a la manera de un salto por el que se accediera a otra esfera del ser de la vida cualitativamente superior al ámbito de la vida orgánica natural. Por el contrario es desde el mismo ámbito de los instintos interpretantes que se determina este paso y se empuja la vida hacia un nivel distinto de realización. Con frecuencia Nietzsche hace descansar esta específica realización de la vida como vida humana en el desarrollo exacerbado de un instinto de comunicabilidad propio de esos organismos particulares que son los seres humanos. La vida humana es vida consciente de sí, y esta conciencia, según Nietzsche:

“sólo se ha desarrollado bajo la presión de la necesidad de la comunicación (*Mitteilungs-Bedürfnisses*) (...) en tanto [el hombre] es el animal en mayor peligro, requirió ayuda, protección, requirió a sus semejantes, tuvo que expresar su penuria, saber que se hacía comprender a sí mismo –y para todo esto necesitaba, en primer término la ‘conciencia’, por consiguiente ‘saber’ él mismo lo que le falta, ‘saber’ cómo se siente, ‘saber’ lo que piensa”(CJ 354; KSA 3.591).

De esta forma, el hecho específicamente humano de la conciencia de sí descansa para Nietzsche en el particular arreglo instintivo de la especie humana, que incluye dentro de esta red de fuerzas e impulsos una que brota de la necesidad de orden eminentemente natural y corporal (*Bedürfniss*) por comunicar los estados fisiológicos de los individuos. Es a esta fuerza a la que llama aquí un instinto de la comunicabilidad. Y lo que resulta sorprendente es que este instinto –que como todo instinto brota de una carencia natural y actúa de manera inconsciente– terminó por convertirse, luego de un largo proceso de maduración y desarrollo, en el fenómeno humano de la comunicación, o sea el lenguaje, y con éste en el ejercicio del pensamiento consciente que llamamos racional. De una manera que resulta indiscernible, en el ser humano, y sólo en él, se verifica un tránsito por el cual un instinto natural evolucionó hasta abrir un campo de acción para los instintos que va más allá del ámbito de la naturaleza orgánica. Así pues, el paso de *zoé* a *bíos* tiene lugar no como



un brusco desplazamiento de un esfera de animalidad hasta el reino libre del espíritu ni está jalonado por una razón acendrada en una instancia más allá de la vida, sino que surge desde el interior de la vida, como un movimiento continuo que brota desde ella y que la eleva de la simple procesualidad de lo orgánico hasta una praxis de otra índole. Por supuesto Nietzsche no puede identificar el dispositivo o acontecimiento que desencadena este tránsito. Desde la perspectiva genealógica que gobierna su análisis, tan sólo es posible reconstruir interpretativamente, hacia atrás, el tipo de necesidades previas a las que responde la aparición de un fenómeno. Por ello, que el pensamiento racional surja de un instinto natural es sólo una interpretación genealógica –aunque sustentada en buenas razones– que no postula ningún dispositivo explicativo que dé cuenta de este tránsito, pero que en todo caso resulta más evidente y menos fantástica que la conjetura metafísica según la cual la razón es un hecho incondicionado o de procedencia divina<sup>15</sup>.

Pero ¿de qué índole es esta praxis de la *bíos*? ¿En qué consiste la ‘superioridad’ de esta sobre la *zoé* que hace del ser humano el animal ‘más interesante’ (GM I, 6, KSA 5.266)? La vida humana consciente es tal porque el lenguaje simbólico permite al hombre tomar distancia de su entorno y volverse entonces sobre sí mismo. El individuo que inventa signos rompe la inmediatez que liga indisolublemente al animal con su medio, y pone ante sí un campo objetivo que puede significarse en distintas direcciones, a la vez que aprehende su propia actividad y se hace consciente de sí mismo. Una necesidad instintiva de comunicación llevó en el hombre al desarrollo de una capacidad de comunicación en un lenguaje de signos, y estos a su vez derivaron en el desarrollo de la conciencia y el pensar racional. La vida propiamente humana es pues la vida consciente del pensar lógico, pero lo lógico no mienta aquí el curso correcto de un pensar que refleje –como asume la metafísica– la estructura misma del ser; el pensar lógico es más bien un pensar simbólico que introduce esquemas ficticios en el acontecer informe de lo real para hacerlo manejable (Cf. KSA 11.505). Estos esquemas –por ejemplo la relación causa-efecto, los números, etc.– se elaboran y se hacen

<sup>15</sup> La genealogía de Nietzsche podría verse, desde esta perspectiva, como una especie de naturalismo ‘invertido’, es decir, no uno que trata de derivar deductivamente desde un principio natural la diversidad de fenómenos de la vida humana, sino uno que reconstruye –psicológica e históricamente– la manera como la realidad humana ha devenido significativamente distinta de la realidad natural animal de la que se presume partió. Este naturalismo genealógico que no reduce lo espiritual a lo natural (la *bíos* a la *zoé*), destacando sin embargo una continuidad entre los dos ámbitos, me parece la única forma posible de naturalismo para Nietzsche. Con su idea de una normatividad naturalizada Richard Schacht se acerca a este planteamiento (Schacht 2012, 241, 249), sin detectar en todo caso la ontología de la vida interpretante que guía los análisis genealógicos del filósofo.

más complejos con nuevos refinamientos del lenguaje de signos y de la memoria. Con todo esto la *bíos* instaura un aparato de simplificación cuya función es filtrar y modelar un acontecer caótico en formas que resulten estables y dominables<sup>16</sup>. El caos de estímulos e impresiones que ya en las formas instintivas básicas en la esfera de *zoé* ha sido sometido a una primera simplificación, experimenta entonces en el horizonte de *bíos* una nueva esquematización reductiva que depotencia su imprevisibilidad y lo domeña en patrones regulares que hacen posible la estabilidad y el crecimiento de la vida humana<sup>17</sup>.

Esta segunda simplificación del caos resulta en todo caso de una cualidad muy distinta de la primera. La simplificación de *zoé* da como resultado el establecimiento de un hábitat o entorno que satisface las exigencias de una vida meramente animal u orgánica. Este entorno resulta prácticamente inmodificable mientras no se alteren sustancialmente las condiciones vitales de los organismos. La logización del caos que realiza la vida consciente de la *bíos* es en cambio una esquematización fluida y transformable, una que no cristaliza en un entorno más bien constante de estímulos y respuestas

<sup>16</sup> “En la medida en que nosotros establecemos aquella ficción como un esquema, en que de alguna manera, al pensar, *filtramos* el acontecer fáctico a través de un aparato de simplificación, llevamos a este a una *escritura de signos*, y a la *comunicabilidad* y *perceptibilidad* [*Merksamkeit*] de los procesos lógicos” (KSA 11.505). Cf. KSA 12.396.

<sup>17</sup> Con los nombres de *zoé* y *bíos* identifico pues dos formas de realización de la interpretación en Nietzsche que guardan un paralelo con la distinción que traza Abel entre una interpretación en el sentido de las *funciones gramaticales* que delimitan preconscientemente el horizonte de una posible articulación de mundo, y una interpretación en el sentido más básico del *círculo interpretativo de lo acaeciente* (Abel 1985, 53). Este último señala el proceso fundamental del interpretar que se extiende en todos los procesos inorgánicos y orgánicos (Ibid, 60). Evidentemente estos dos niveles de Abel corresponderían a las formas de interpretación de la *bíos* y la *zoé* respectivamente. La diferencia entre mi enfoque y el de Abel es que este último pretende que este despliegue de la interpretación en niveles no compromete a Nietzsche con una posición ontológica, y que, antes bien, lleva a la irrealizabilidad de toda ontología (Ibid, 61). Por mi parte, sostengo que existe una ontología de Nietzsche y que esta tiene un vector fundamental en el ejercicio de la vida interpretante. Otro planteamiento cercano al que aquí se expone lo encuentro en Bornedal (Bornedal 2005). Este autor identifica dos planos en el mundo del devenir, o caos del acontecer de Nietzsche, a los que corresponderían dos procesos de interpretación o simplificación. Al plano más originario lo llama el proto-plano [*Ur-ground*] y se trata del fondo común que compartimos con toda las criaturas percipientes, un fondo que es abierto por un número indefinido de criaturas según sus propios diseños perceptivos. Ahora bien, cuando abrimos ese plano de acuerdo con nuestras posibilidades humanas creamos un horizonte humano que Bornedal llama el plano humano [*Human-ground*] (Bornedal 2005, 15). De manera más concisa, en el primer plano es la visión la que asume el proceso de simplificación-interpretación, mientras que en el segundo es el lenguaje (Ibid, 14, cita 28). Salta a la vista la similitud de estos dos planos con lo que aquí identifico respectivamente como *zoé* y como *bíos*.

repetitivas, sino que instaura un mundo de signos abierto siempre a nuevas determinaciones de sentido. En esto consiste la actividad interpretante de la *bíos*; mediante ella no simplemente se reelabora y estructura el caos en un entorno animal, sino que este entorno se hace significativo, es decir se vuelve simbólico, y por ello comunicable, consciente, transformable. En el hombre:

“la naturaleza de la consciencia animal implica que el mundo, del cual podemos llegar a ser conscientes, sólo es un mundo de superficies y de signos, un mundo generalizado y hecho común” (CJ 354; KSA 3.593).

La praxis de la *bíos* es también praxis de la interpretación, pero esta interpretación ya no consiste en el mero aquietamiento del caos en un entorno, sino en su significación en un mundo siempre abierto de sentido. En esto reside la ‘superioridad’ del ser humano, es decir su carácter más ‘problemático e interesante’. La *zoé* –la vida instintiva de toda especie animal, pero actuante también en el ser humano– es interpretación básica, es decir, es interpretación cuyo rendimiento consiste no sólo en adaptarse sino ante todo en hacer adaptable el acontecer insondable de la realidad. La *bíos* –la vida específicamente humana– es interpretación en una realización más compleja; en ella la realidad se vuelve campo de posibilidades significativas, horizonte transformable en múltiples direcciones que hace posible por ello innumerables desarrollos de la vida. A cada forma de realización de la vida corresponde pues una praxis distinta del ejercicio interpretativo. Interpretar resulta ser primero esa actividad inconsciente y callada de los instintos por la cual los seres vivos establecen en el caos del acontecer una estructura firme que les sirve de basamento para su despliegue vital. Pero luego de esa constitución ontológica común a todas las especies vitales, el ser humano realiza su vida en otra dirección, pues a diferencia de los (otros) animales, cuyos instintos se sosiegan y se hacen rutinarios en el mundo que se han constituido, su configuración instintiva constituye y reconstituye sin cesar un mundo de ‘superficies y signos’ que siempre resulta incompleto y que le sigue apareciendo como enigmático, impreciso y resignificable en nuevas direcciones. En otras palabras, los mundos de las diferentes especies vitales son todos producto de una interpretación, pero sólo para el ser humano el mundo –es decir ‘su’ mundo– se ofrece como un texto y no como una estructura sólida, y como todo texto exige siempre nuevas interpretaciones<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Más que a la vida y sus instintos interpretantes se suele referir el problema de la interpretación en Nietzsche a la noción de texto. Tal es el caso en el ya citado estudio de Nehamas (Nehamas 1990), pero ya antes en la lectura de Granier (Granier 1966) y sobre todo en los planteamientos de Sarah Kofman (Kofman 1983). Este último análisis resulta particularmente afín con nuestra propia postura en tanto Kofman identifica en Nietzsche dos

## El perspectivismo y el conocimiento

Estas dos realizaciones de la interpretación que aquí hemos identificado con los nombres de *zoé* y *bíos* pueden no resultar claramente visibles en medio de la abigarrada y fragmentaria escritura de Nietzsche<sup>19</sup>, pero a mi parecer esta distinción es inmanente a su pensamiento y ayuda a esclarecer y precisar muchos de sus planteamientos. Esto vale por ejemplo para la noción de perspectivismo. Para indicar la naturaleza interpretativa que es esencial a toda forma de vida (sin distinción entre *zoé* y *bíos*) Nietzsche habla del “carácter perspectivístico de la existencia” y del sinsentido [*Unsinn*] que representaría una forma de existencia sin interpretación (CJ 374; KSA 3.626). En este

realizaciones del ejercicio interpretativo. Para ella, texto no es, como piensa Granier, el ser a la base de las interpretaciones, sino que lo que se propone Nietzsche es “descifrar por detrás de todas las interpretaciones secundarias, las interpretaciones iniciales, sintomáticas del tipo de voluntad que evalúa; se trata pues de referirse a un texto de la naturaleza, texto que no es dado, sino constituido” (Kofman 1983, 196). El punto en el que difiere con Kofman es cuando ella niega a este texto, que no es otro que el texto de la vida, todo valor ontológico (Ibid, 136). Como en el caso de Schmitt o de Nehamas, una excesiva prevención contra todo interrogar por el ser lleva a Kofman a negar el carácter ontológico de muchas de las tesis de Nietzsche, en particular la de vida como vida interpretante.

<sup>19</sup> Más aún, podría objetarse, teniendo en cuenta algunos de sus escritos, que para el filósofo ocurre justo al revés de lo que aquí se ha expuesto. Se dirá que en un escrito como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el ejercicio del intelecto, de la razón, la lógica y el lenguaje –o sea de la *bíos*–, es identificado más bien con un impulso por simplificar y esquematizar la riqueza de la sensación y la intuición, con una tendencia por detener el flujo incontenible de impresiones caóticas en constructos de sentido más bien superficiales. La *bíos* aparece entonces como dominada por un ‘instinto por la verdad’ (KSA 1.881) cuyo efecto es el de construir un mundo falso de leyes y regularidades, opuesto al mundo sensible de las impresiones inmediatas (Ibid), es decir al mundo de la *zoé*, ese sí abierto al devenir y a lo impredecible. Para nosotros, sin embargo, estos planteamientos no refutan nuestro argumento central, pues en este escrito la polémica de Nietzsche se dirige contra un tipo de hombre empeñado en descubrir la verdad universal y absoluta que estaría latente en medio del caos de lo sensible, pero un hombre así –el hombre teórico o científico– difícilmente encarna la forma de realización de la interpretación que aquí denominamos *bíos*. Por el contrario, él representa el tipo de existencia que olvida e inhibe el poder interpretante de la vida, al disolver las metáforas en conceptos y al erigir como verdad absoluta sus propias abstracciones, cerrando así la posibilidad de acoger nuevos sentidos. Este texto juvenil se dirige en últimas contra la vida teórica que olvida que ella es también una interpretación, pero el tema mismo de la interpretación y de sus diversas formas de realización no aparece aún aquí y sólo ganará relevancia en escritos posteriores. No obstante, la segunda parte del ensayo ya muestra el intento de Nietzsche por reducir el instinto por la verdad a un ‘instinto de creación de metáforas’ ‘cuya eliminación significaría la eliminación del hombre mismo’ (KSA 1.887) y en el cual advertimos ya la actividad interpretante de la *bíos*. En efecto, el individuo creador de metáforas encarna un intelecto emancipado que destroza todos sus constructos de sentido, y los entremezcla, los reelabora y reformula permanentemente (KSA 1.888), revitalizando el poder interpretante de la vida que el llamado ‘conocimiento puro’ ha debilitado y que en todo caso no proviene de la simple *zoé*.

sentido general del término las perspectivas de la existencia interpretante hacen referencia por igual tanto a las diferentes perspectivas con que los seres humanos interpretan el mundo —esa especie de interpretación del texto de la realidad, o mejor, esa interpretación de una interpretación—, como a las más primitivas y originarias por las que cada especie configura y mantiene lo que en cada caso constituye el mobiliario básico de su realidad. Sin embargo, parece evidente que el perspectivismo de la *zoé* comporta consecuencias distintas que el que es propio de la *bíos* humana. Sobre el primero se afirma:

“El conjunto del mundo orgánico es un encadenamiento de seres, rodeado cada uno de pequeños universos que ellos se han creado proyectando hacia fuera su fuerza, sus deseos, sus experiencias habituales, para hacerse con ello su *mundo exterior*. La capacidad de crear [*Fähigkeit zum Schaffen*] (configurar, inventar, fantasear) es su capacidad básica (...) Lo creativo [*das Schöpferische*] en cada ser orgánico, ¿en qué consiste? — en que todo aquello que constituye para cada uno su ‘mundo exterior’ representa un conjunto de juicios de valor; verde, azul, rojo, duro, blando son *juicios de valor* heredados y sus señales” (KSA 11.503).

190 El perspectivismo de la *zoé* implica entonces que cada organismo elabora en conjunción con el caos de lo que acontece su propio espacio vital. Ahora bien, en tanto el intelecto humano está también confinado dentro de su propio mundo y perspectiva, no nos es posible decir una palabra acerca de estos otros universos, propios de especies distintas y dotadas de distintas configuraciones de instintos. En este sentido el filósofo sólo puede lanzar la conjetura de que el mundo podría ser *infinito* [*unendlich*], “en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él *incluye dentro de sí infinitas interpretaciones*” (CJ 374; KSA 3.626).

Cuando por el contrario se hace referencia ya no al perspectivismo animal a nivel de la *zoé* sino al perspectivismo de la *bíos*, Nietzsche ya no habla conjeturalmente de la *infinitud* de interpretaciones que podrían surgir del posible número infinito de organismos, muchos de los cuales ni siquiera conocemos, sino que se refiere a la *pluralidad*<sup>20</sup> de sentidos que puede llegar a tener una existencia humana, y de la que no se le debe despojar. En esa dirección apunta el siguiente fragmento:

“En tanto la palabra ‘conocimiento’ tenga un sentido, el mundo es susceptible de conocer; pero es diversamente *interpretable* [*deutbar*], no tiene un sentido por detrás de sí, sino innumerables sentidos -‘perspectivismo’. Son nuestras necesidades las que *interpretan el mundo*: nuestros instintos, su pro y su contra” (KSA 12, 315).

<sup>20</sup> Cf. CJ 373; KSA 3.624

De esta forma la doctrina del perspectivismo también debe considerarse de manera diferenciada según la realización interpretativa en la que nos situemos. Hay un perspectivismo de la *zoé* que hace referencia a las infinitas realidades que los distintos —y probablemente infinitos— tipos de vida orgánica han constituido en su interpretación simplificante del caos. Hay luego un perspectivismo de la *bíos* que señala que los seres humanos configuran de múltiples maneras, mediante su razón simbólica y su lenguaje de signos, el sentido del mundo, y que esta pluralidad de sentido no equivale a una infinitud pues las posibilidades de apertura de significados resultan limitadas por el arreglo instintivo particular que nos es propio. El perspectivismo de la *zoé* implica que en tanto las experiencias interpretantes de otros organismos nos resultan del todo ajenas, el universo de su entorno nos es por fuerza incognoscible. El perspectivismo propio del pensamiento humano deja abierta, por el contrario, la posibilidad de acceder a otras formas de instalación del sentido que otros seres humanos y otras culturas, aún en distintas épocas, han trazado para hacerse significativo su entorno y su mundo. Entre las perspectivas de la *zoé* hay incomensurabilidad; entre las perspectivas diseñadas por una razón simbólica e interpretante hay siempre la posibilidad de un conocimiento. Pero este conocimiento del perspectivismo ya no tiene lugar como el descubrimiento progresivo de las verdaderas esencialidades del ser y de lo real, sino tan sólo como el esfuerzo inagotable por movilizar e introducir otros posibles sentidos del mundo. Este, dice Nietzsche, es el único sentido posible del término conocimiento: no la revelación del ser de las cosas, sino el activo proliferar de las interpretaciones de la *bíos*, la significación y resignificación constantes del texto siempre abierto del mundo<sup>21</sup>.

191

### La tensión humana entre *zoé* y *bíos* y la vida del conocimiento

Hemos glosado el tránsito que en los seres humanos lleva del plano elemental de la *zoé* a las realizaciones de la *bíos*, como un devenir al interior de la vida interpretante. En el primer caso se trata de la vida meramente

<sup>21</sup> No es posible realizar esta distinción entre un perspectivismo de la *zoé* y uno de la *bíos* en el marco de los comentarios tradicionales que ven el perspectivismo esencialmente como una doctrina epistemológica y no ontológica (Schrift 1990, 145; Nehamas 1985, 73), es decir, que desconocen el fenómeno ontológico fundamental de la vida interpretante del cual brotan, a partir de realizaciones diferentes de la interpretación, las perspectivas propias de las especies animales y las múltiples perspectivas al interior de la especie humana. Nuestra distinción nos parece más básica que aquellas más usuales entre los comentaristas, que diferencian un perspectivismo immanente y uno trascendente (Nehamas 1983; Strong 1998), o entre un perspectivismo débil y uno fuerte (Hales, Welshon 2000). Demostrar esto, sin embargo, excede los propósitos de este artículo.

animal, es decir de la interpretación simplificante que hace del caos un entorno de estabilidad; en el segundo se trata de la vida propiamente humana, es decir de la interpretación en signos, razón y lenguaje, que da sentido al caos y lo convierte en mundo, esto es, en horizonte abierto a nuevas significaciones. La ‘superioridad’ de la *bíos* sobre la *zoé*, o sea la mayor complejidad y problematicidad de la primera, yace aquí: en el más rico despliegue creativo de su actividad interpretante, en la siempre renovada posibilidad de abrir nuevas facetas del caos y convertirlo en mundo.

Con respecto a estas dos realizaciones de la vida interpretante se debe en todo caso estar en guardia contra una lectura que vea allí dos esferas de acción radicalmente separadas y heterogéneas. En efecto, aun cuando *bíos* designe el ámbito más propio de la acción del hombre, ni la existencia humana es realización puramente racional y simbólica que hubiese dejado atrás la vida de la *zoé*, ni nos es posible distinguir en el animal-humano un campo de instintos meramente animal y delimitarlo con claridad del campo de fuerzas interpretantes propias de la *bíos*. Sin embargo, tampoco se puede afirmar que para el caso particular de esta especie las pulsiones propias de *zoé* se hayan reabsorbido plenamente en el plano de la *bíos*, al interior del cual adquirirían una significación más alta. Un planteamiento tal difícilmente podría distinguirse del *dictum* hegeliano según el cual ‘el espíritu es la verdad de la naturaleza’. Claro que Nietzsche estaría dispuesto a reconocer que buena parte de las necesidades más propiamente animales del ser humano han perdido ya la rudeza de lo puramente natural y se han reinterpretado y sofisticado en el horizonte simbólico de la cultura, pero para él esto no otorga a la *bíos* (la cultura y lo simbólico) un estatuto ontológico más elevado que el de *zoé*. La vida humana no es pura *bíos* que ha eliminado a *zoé*, o que lo ha absorbido en su propio ámbito de sentido. Más acorde con el planteamiento nietzscheano resulta pensar la vida humana como tensión y pugna permanente entre estos dos elementos que de esta forma resultan indisociables.

¿Cómo entender este conflicto? Ante todo, debemos guardarnos de dirimirlo haciendo prevalecer hegemónicamente un principio sobre el otro. Ni la vida humana es *bíos* que ha ‘superado’ a *zoé* (como en una lectura hegeliana de Nietzsche), ni en ella prevalecen los instintos de la *zoé* si bien desplegados (sublimados) ahora en las construcciones simbólicas de *bíos* (como una cierta lectura de inspiración freudiana pudiera suponer). Lo peculiar de la especie humana es la coexistencia de *zoé* y *bíos*, esto es, el hecho de que en ella la interpretatividad de la vida no sólo se realiza de manera preconsciente o simplemente intuitiva, sino también mediante el ejercicio creativo de una razón simbólica interpretante. Esta peculiaridad

deriva en el desequilibrio y tensión que marca de manera constante toda forma de existencia humana. Se trata del conflicto que, por un lado, refrena con la inercia estabilizante de *zoé* los impulsos interpretantes de la *bíos*, pero que, al tiempo, mina constantemente esta estabilidad alcanzada con la intranquilidad de una pulsión simbolizante que no se agota. Decimos que este conflicto nunca resuelto define la peculiaridad de la existencia humana, por oposición a la quietud de las demás especies animales. Se trata del conflicto entre una tendencia inercial a cristalizar y robustecer los horizontes de la acción humana simbólicamente configurados, y una fuerza interpretante que se renueva siempre y que pugna una y otra vez por abrir nuevas direcciones de sentido en el marco de lo establecido.

Se debe insistir entonces en no entender la pareja conceptual aquí propuesta *zoé* y *bíos* como una forma de dualismo metafísico que postulouse en la naturaleza del ser humano dos principios igualmente esenciales aunque opuestos. Con el conflicto entre *zoé* y *bíos* no se hace referencia a la oposición metafísica tradicional entre cuerpo y alma, o instintos y razón. En primer lugar porque no se trata aquí de dos principios sustanciales e incondicionados que sólo de manera accidental o externa entraran en una correlación conflictiva. Al contrario, ninguno de estos dos elementos vive por fuera de esta relación. Para los seres humanos no hay impulsos animales puros que no se hayan refractado ya en el medio del lenguaje y la razón, y, a la vez, la razón simbólica no existe nunca en un horizonte netamente espiritual sino que está siempre encarnada o ‘incorporada’ en arreglos instintivos orgánicos. Lo primero es pues la correlación y el conflicto, de modo que, al interior de la especie humana, la *zoé* ya no es el mero impulso inmediato del animal y la *bíos* no es pura cultura y configuración sólo racional. En el medio de los instintos más complejos de la vida consciente, las pulsiones de *zoé* que tienden a la fijación y a la cristalización del sentido, se ‘racionalizan’ en formas más complejas y ‘espirituales’ como el impulso por la verdad que en sus diversas formas de expresión (metafísica, ciencia, religión, etc.) no representan sino la tendencia a solidificar una determinada interpretación de la realidad; y, a la vez, las potencias creativas y simbólicas de la *bíos* no se desarraigan nunca del fondo animal, instintivo o corporal, que más bien resulta ser la fuente que las impele, como se hace evidente en la producción propia del arte.

Pero además de lo anterior, el carácter esencialmente no dualista de nuestra distinción *zoé-bíos* resulta claro, en segunda instancia, si recordamos que con estos términos no designamos principios absolutos sino formas de realización de la vida interpretante. Más que ‘instintos primarios’ autosuficientes, ellos señalan pues posibles cursos y trayectorias del movimiento de la vida, un

movimiento al que Nietzsche denominará con el término técnico de voluntad de poder, pero que en su esencia coincide con el devenir de la interpretatividad básica de la realidad. Voluntad de poder no es pues sino otro nombre para la vida, que es siempre vida interpretante, sea en las formas orgánicas más básicas de la animalidad, sea en la praxis interpretante del animal simbólico que es el hombre. Y esta praxis, como hemos visto, tiene lugar de una manera siempre conflictiva, tensionada entre *zoe* y *bíos*, entre el mantener y el dislocar el sentido. Es a este conflicto al que la filosofía de Nietzsche en sus diferentes etapas productivas y registros conceptuales no se cansa de pensar: como lucha entre Apolo y Dioniso, como tensión entre recuerdo y olvido, entre lo reactivo y lo activo, o entre verdad y arte<sup>22</sup>.

Con estas precisiones quisiera formular, en un rápido esbozo y para concluir, lo que a mi modo de ver constituye para Nietzsche una tercera forma de realización de la interpretación y, a la vez, una realización más alta de la vida. Para contrarrestar el impulso reactivo que quiere hacer de todo mundo abierto un entorno cerrado, y postular por encima de todo movimiento de la interpretación la idea inmutable de una verdad eterna, Nietzsche habría querido promover una vida superior. Se trata de una tercera estación en el devenir de la vida. Se trata ahora de la vida del conocimiento, por encima de la mera interpretación inmediata e instintiva de la vida sólo animal, por encima del ejercicio de significación del pensamiento y el lenguaje propio de toda vida humana. La vida del conocimiento es vida que no sólo realiza el despliegue simbólico de la *bíos*, sino que lo potencia en su máximo gradiente. El conflicto entre *bíos* y *zoé* significa que la interpretación como despliegue de lo simbólico es siempre contrarrestado por una inercia aquietante. La vida superior del conocimiento sabe de esta oposición y está en guardia contra el efecto aletargante que busca suspender la interpretación y apacentar la vida. Por eso el conocimiento que aquí se busca es el que consiste en la multiplicación incesante de las perspectivas, en la apertura constante de sentidos<sup>23</sup>. En la vida del conocimiento no se extingue la *zoé* ni se abandona

<sup>22</sup> El Nietzsche de *El Nacimiento de la tragedia* sería aún metafísico porque postula a Apolo y Dioniso como dos principios absolutos de la naturaleza, sin advertir aún el movimiento de la vida y la interpretación en que estos se encuentran hundidos.

<sup>23</sup> Schacht habla en este sentido de que Nietzsche distingue conocimiento de las meras perspectivas e interpretaciones (1986, 8), es decir, advierte que la vida del ‘conocimiento’ refiere a un nivel superior al del mero existir perspectivístico e interpretativo. Ese conocimiento, reconoce Schacht, sigue siendo interpretación, pero una que él llama ‘interpretación con diferencia’ situada en un ‘meta-nivel’ por encima de otras perspectivas. Resultaría útil comparar las tres categorías de ‘verdades’ que Schacht identifica (Ibid, 18s) con nuestras formas de realización de la vida interpretante. Presumo que lo que falta en su análisis es la identificación del proceso de interpretatividad como movimiento esencial de la

la búsqueda y la formulación de la verdad, pero se sabe que toda fijación de verdad es sólo una jugada parcial del devenir de la vida, sólo un motivo para proseguir de forma renovada la indetenible configuración interpretativa del mundo. La interpretación de la *zoé* quiere simplificar y contornear el caos; la interpretación de la *bíos* quiere darle sentido y significado y abrir con ello un mundo; la interpretación de la vida del conocimiento es interpretación que quiere simplemente más interpretación, y con ello más preguntas y enigmas, más intranquilidad y desasosiego, pero también más juego y colorido, y más ligereza y alegría<sup>24</sup>. Y esas tres realizaciones de la interpretación definen tres formas de vida: la vida meramente animal que se satisface con la configuración de su entorno; la vida humana tensa y conflictiva pero que no sabe de esta escisión fundamental que domina su existencia, o que se la oculta al transfigurar la interpretación en la verdad, la apariencia en el ser; y finalmente la vida del filósofo y de los hombres superiores del porvenir, la vida del conocimiento que es ante todo vida en la tensión y el desgarramiento, renovación incesante del juego con el caos, reconocimiento del conflicto *zoé-bíos* y voluntad de mantenerlo.

## Bibliografía

- Abel, Günter (1984). *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Abel, Günter (1985). “Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik und Denken Nietzsches”. En: Josef Simon (Hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition, Band II*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Abel, Günter (1995). *Interpretationswelten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Ansell-Pearson, Keith (2006). “Une nouvelle approche du Surhumain”. En: *Noesis 10: Nietzsche et l’humanisme*. Nice: Centre de recherche d’histoire des idées.
- Assoun, Paul-Laurent (1984). *Nietzsche y Freud*. México: F.C.E.
- Bornedal, Peter (2005). “A silent world. Nietzsche’s radical realism: World, Sensation, Language”. En: *Nietzsche-Studien, Band 24*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

vida que da continuidad a las distintas formas de interpretación y a las diversas categorías de la verdad. Del modo como él lo plantea pareciera que las tres categorías de verdad corresponden más bien a tres usos retóricos o tres nociones distintas que Nietzsche usa en su peculiar estilo.

<sup>24</sup> A esta forma superior de interpretación correspondería una forma más elevada de ‘incorporación’, una que sería propia del superhombre. En línea con nuestro análisis Ansell-Pearson defiende esta perspectiva: “La nueva incorporación de la verdad y el conocimiento exige que se vaya más allá de lo que prescribe la evolución, y es por esta razón, al menos en parte, que Nietzsche está obligado a invitarnos a convertirnos en *superhombres*” (Ansell-Pearson 2006, 153).

- Borsche, Tilman (1997). "Leben des Begriffs nach Hegel und Nietzsches Begriff des Lebens". En: Josef Simon (ed.). *Orientierung in Zeichen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cox, Christoph (1999). *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press.
- Figl, J (1982). *Interpretation als philosophisches Prinzip: Nietzsches universal Theorie der Auslegung im späten Nachlass*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Granier, Jean (1996). *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil.
- Haar, Michel (1993). *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard.
- Hales, Steven; Welshon, Rex (2000). *Nietzsche's Perspectivism*. Chicago: Univesity of Illinois Press.
- Hofman, Johan N (1994). *Wahrheit, Perspektive, Interpretation, Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Kofman, Sarah (1983). *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Galilée.
- Leiter, Brian (2002). *Nietzsche on Morality*. London: Routledge.
- Meyer, Th. (1991). *Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff*. Tübingen: Francke.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1999). *Über Freiheit und Chaos*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Nehamas, Alexander (1983). "Inmanent and Trascendent Perspectivism in Nietzsche". En: *Nietzsche-Studien, Band 12*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Nehamas, Alexander (1985). *Nietzsche. Life as literature*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich (KSA) (1999). *Kritische Studienausgabe*. München, Mohr Siebeck.
- \_\_\_\_\_ (1985). *La ciencia jovial (CJ)*. Caracas: Monte Avila.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Fragmentos Póstumos (FP)*. Bogotá: Norma.
- \_\_\_\_\_ (1994). *La Genealogía de la Moral (GM)*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1994). *El Anticristo (AC)*. Madrid: Alianza.
- Ricoeur, Paul (1969). *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- Schacht, Richard (1986). "Nietzsche on Philosophy, Interpretation and Truth". En: Y. Yovel (ed.): *Nietzsche as Affirmative Thinker*. Dordrech,Nijhoff.
- Schacht, Richard (2012). "Nietzsche's Naturalism and Normativity". En: Ch. Janaway, S. Robertson (ed.): *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*. Oxford.
- Schrift, Alan (1990). *Nietzsche and the question of interpretation .Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York/London: Routledge.
- Strong, Tracy (1998). "Text and Pretexts. Reflections on Perspectivism in Nietzsche". En: D. Conway, P. Groff (ed.): *Nietzsche. Critical Assessments*. Volume IV. London/New York: Routledge.
- Vattimo, Gianni (1989). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.